Document généré le 25 jan. 2019 03:57

Philosophiques

« Spinoza et l'islam : un état des lieux »

Youcef Djedi

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : id.erudit.org/iderudit/045184ar
https://doi.org/10.7202/045184ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Djedi, Y. (2010). « Spinoza et l'islam : un état des lieux ». *Philosophiques*, 37(2), 275–298. https://doi.org/10.7202/045184ar

Résumé de l'article

La place de la pensée islamique médiévale dans la genèse de la philosophie de Spinoza a fait l'objet de très peu de recherches. On avait pourtant compris très tôt, à commencer par Leibniz, les solides attaches de celle-ci avec la pensée judéo-arabe. Cela n'entame pas le moindrement son originalité. Bien au contraire, Hegel en fait la condition de toute entreprise philosophique. Et l'islam, malgré l'évidente antipathie que lui porte Spinoza, pourrait y trouver comme un dialogue avec lui-même.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2010

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/]

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

« Spinoza et l'islam : un état des lieux »

YOUCEF DJEDI
Université de Poitiers
Université de Rennes 2
youcef.djedi@free.fr-youcef.djedi@uvsq.fr

RÉSUMÉ. — La place de la pensée islamique médiévale dans la genèse de la philosophie de Spinoza a fait l'objet de très peu de recherches. On avait pourtant compris très tôt, à commencer par Leibniz, les solides attaches de celle-ci avec la pensée judéo-arabe. Cela n'entame pas le moindrement son originalité. Bien au contraire, Hegel en fait la condition de toute entreprise philosophique. Et l'islam, malgré l'évidente antipathie que lui porte Spinoza, pourrait y trouver comme un dialogue avec lui-même.

ABSTRACT. — Few studies had been devoted to the part of Islamic thought in the genesis of Spinoza's philosophy. But it was nevertheless known (since Leibniz) that it was somehow indebted to Jews and Arabs of Middle Age, even if it remains a very original philosophy and the condition of any philosophizing (Hegel). So, in spite of the obvious antipathy carried by Spinoza against it, islam could even find in his philosophy as a kind of dialogue with itself.

Parmi les philosophes modernes qui ont attaché un tant soit peu leur nom à l'islam, Spinoza occupe pour ainsi dire une place particulière : il n'a rien dit de l'islam, ou presque. Et en cela justement la chose est d'autant plus surprenante que les très rares occurrences sont empreintes d'une hostilité incompréhensible. Ce Séfarade descendant de Marranes avait pourtant des attaches qu'on admet de plus en plus avec la philosophie et la mystique judéo-islamiques. D'autre part, l'Espagne, avec laquelle il avait personnellement des relations très fortes, était aussi la patrie de nombreux de ses coreligionnaires qui célébraient encore l'*Andalus* et déploraient l'« idolâtre » qui s'en était emparée. Mais Spinoza avait eu une autre raison de tourner son attention vers l'islam. C'est en terre d'Islam, en effet, que s'étaient déclenchés les événements messianiques orchestrés par Sabbataï Zevi et son « prophète ». Événements dans lesquels s'étaient d'ailleurs illustrés de nombreux autres Séfarades, dont le célèbre rabbin oranais Jacob Sasportas, et qui s'étaient soldés, contre toute attente, par des conversions massives à l'islam. À tout cela, il faut ajouter un détail dont on devrait mesurer plus sérieusement l'importance : le philosophe possédait un exemplaire du Coran, dont on peut supposer la place, à côté de la Bible, dans bien des formulations théologiques et philosophiques.

1. Spinoza et la pensée islamique médiévale

Dans l'immense littérature consacrée à Spinoza, peu de travaux ont soulevé les rapports de ce dernier avec l'islam. Le sujet est certes difficile, et l'on comprend d'autant plus les réticences — voire le silence — de la plupart des

auteurs qui se sont penchés sur la genèse du spinozisme, que celui-ci se laisse très difficilement cerner en matière de filiation. D'où le problème particulièrement épineux de son ascendant judéo-islamique. Mais le sujet n'en reste pas moins tentant et pourrait même réserver quelques surprises à celui qui en relèverait le défi. En tout cas, depuis les travaux d'auteurs comme Salomon Munk, par exemple, ou Harry Austry Wolfson, à qui on doit, en l'occurrence, une *Philosophie de Spinoza*[1] et une *Philosophie du kalam*[2], l'idée est de plus en plus accréditée que l'œuvre du philosophe d'Amsterdam est aussi « une discussion patiente de tous les problèmes de la scolastique juive, chrétienne et même arabe », comme l'assurait aussi Roland Caillois[3].

Certes, comme l'affirmait Salomon Munk, du fait d'avoir ébranlé l'édifice de la scolastique judéo-arabe, Spinoza cesse même d'être, à proprement parler, un « philosophe juif » et appartient désormais à la civilisation générale[4]. Mais Munk insiste en même temps sur la parenté entre certains traits du spinozisme et les doctrines philosophiques arabes[5], ce par quoi il n'insinuait assurément aucun « déclassement » de l'auteur de l'*Éthique*. Car, il faut le dire, et Sylvain Zac l'avait naguère signalé, la tendance avait bien existé de « refuser à Spinoza la place qui lui est due dans l'histoire de la philosophie européenne. On le renvoie vers le Proche-Orient et même, comme le fait Hegel, vers l'Extrême-Orient[6]. » Du reste, l'idée d'affinités entre ce système philosophique et la pensée orientale est plus ancienne que Hegel ; Bayle, par exemple, Boulainvilliers et Malebranche dénonçaient déjà, pour ainsi dire, le « confucianisme » du philosophe hollandais[7].

Toutefois, rendons justice à Hegel, qui voyait dans le spinozisme précisément l'édifice incontournable de toute entreprise philosophique, bien qu'il ne fût à ses yeux qu'un simple « commencement ». Mais celui-ci lui paraissait pourtant déterminant, dès lors qu'il y voyait un cartésianisme

---

1. *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1934.

2. *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 1976.

3. Cf. son avertissement dans B. Spinoza, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1954, p. 7.

4. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1955, p. 511. Cf. aussi H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam, op. cit.,* p. 739.

5. S. Munk, *op. cit,* p. 333.

6. « Spinoza et ses rapports avec Maïmonide et Moïse Mendelssohn », in *Spinoza, science et religion, De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Écriture sainte*, Paris, Vrin, 1988, p. 7. Cf également M. Hulin, « Spinoza l'Oriental ? », in *Cahiers Spinoza* [éd. Réplique] (1983), n° 4, pp. 139-170 ; O. Lacombe, « Spinoza et les philosophies de l'Inde », in *Revue de synthèse* (1978), XCIX, 3e série, n° 89-91, pp. 143-147 ; J. D. Sanchez Estop, « Ibn Tufayl et Spinoza, une rencontre en exil », in F. Haddad-Chamakh *et* Baccar-Bournaz, *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux* XVIe *et* XVIIe *siècles*, Tunis, Cérès Editions, 1994, p. 279.

7.Y. Djedi, *Max Weber et l'islam,* Lyon, ENS, 2006, pp. 222-223 ;Y.-T. Lai, « The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche », in Geneviève Loyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments,* London/ New York, Routledge, 2001.

devenu conséquent, en réduisant toutes choses à la pensée, à cette idée qu'il n'y a que la substance unique qui soit l'unité de la pensée et de la nature comme étendue.

Hegel met également le doigt sur un point corollaire de l'orientalisme dans lequel il place Spinoza : l'acosmisme. Dans la bouche de Hegel ce terme signifie non pas l'identification de Dieu au monde, comme le voudrait le panthéisme « vulgaire », mais au contraire la disparition du monde en Dieu. Ainsi donc, « le fini, l'être du monde n'est rien de véritable, rien qui subsiste pour son compte, c'est Dieu seul qui est tel ». Or cette « conscience de l'Un », cette « unité de l'âme et de l'Un », a donné toute sa pureté et toute sa sublimité chez les auteurs musulmans, comme l'« admirable » Ǧalāl ad-Dīn ar-rūmī. Le spinozisme est donc, tout comme cette mystique orientale, un acosmisme, un système du « recueillement » (*Andacht*), c'est-à-dire de la « direction pure et abstraite, l'élévation au-dessus de tout ce qui est limité et fini ».

Ce rapprochement avec l'Orient devait servir surtout à appréhender l'islam médiéval et sa philosophie[8], mais aussi à souligner l'« immobilisme » que l'on croyait décerner dans le spinozisme, celui-là même que l'on attribuait de façon générale à l'« Orient », et naturellement à l'islam aussi. Eduard von Hartmann, par exemple, déclarait que « le monisme de Spinoza » se profilait déjà dans l'Espagne musulmane[9]. Tout comme Ernest Renan qui affirmait lui aussi que, tout comme l'islam est réfractaire à toute évolution, de même « Spinoza ne vit pas le progrès universel : le monde comme il le conçoit semble cristallisé, en quelque sorte, dans une matière qui est l'étendue incorruptible, dans une âme qui est la pensée immuable[10]. » Mais le lien entre le spinozisme et la philosophie arabe ne lui semblait pas dépasser l'école de Maïmonide[11], et « rechercher si Averroès peut revendiquer quelque chose dans le système du penseur d'Amsterdam, ce serait dépasser la limite où doit s'arrêter, dans les questions de filiation de système, une juste curiosité : ce serait vouloir retrouver la trace du ruisseau quand il s'est perdu dans la prairie[12] ».

En un sens, Harry Austry Wolfson montre, au contraire, que Spinoza connaissait assez bien les penseurs arabes, Averroès en tête, comme le montre l'exemple de Guillaume de Blyenbergh qui invite Spinoza à ne pas de se quereller sur les mots, comme le lui avait enseigné le philosophe lui-même[13]. Or, dit Wolfson, cette expression renvoie au *Tahāfut* de Ġazzālī et à

8. M. Hulin, *loc. cit.,* p. 145.

9. *Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, Berlin, Dücker, 1882, p. 543.

10. *Spinoza*, Paris, Calmann-Lévy, 1877, p. 9. Comparer avec le *Court traité*, I, chap. IV.

11. Œuvres complètes, III, Paris, Calmann-Lévy, 1949, pp. 51, 145, 148-149, 151-152, 158-160.

12. *Ibid.,* p. 163.

13. Lettre XX, in B. Spinoza, Œuvres complètes, pp. 1183-1201.

la controverse entre Averroès et Avicenne sur le possible et le contingent[14]. D'après Salomon Karppe, Spinoza avait toutes les chances de rencontrer cette controverse chez l'averroïste Lévi ben Gerson, qu'il avait beaucoup fréquenté.

> C'est là que nous pouvons chercher sans trop de hardiesse la filiation d'Averroès à Spinoza, sans préjudice de ce que Spinoza a pu connaître d'Averroès par une voie directe, dans ces écoles juives où souvent l'étroitesse pratique la plus fermée côtoyait la hardiesse la plus ouverte[15].

En somme, comme l'avait expliqué, il y a près d'un siècle, Stanislas von Dunin Borkowski, si le jeune Baruch s'était ouvert aux philosophes musulmans, c'est parce qu'il avait trouvé chez eux « beaucoup de ce qui faisait défaut à ses coreligionnaires ; il y avait trouvé en plus clair, plus distinct, plus objectif, ce qu'il avait lu […] en termes timides, mystérieux, chez Gersonide, Hasdaï Crescas et Ibn Ezra[16] ». Plus tard, le Hollandais Willem Meijer insistera encore sur la parenté de la métaphysique de Spinoza et sa vision du monde avec la pensée arabo-islamique[17].

Il y a un peu plus de trente ans, Roger Arnaldez avait présenté une communication sur « Spinoza et la pensée arabe[18] ». Malgré la grande absence de ibn Tufayl (Abubacer), celui peut-être dont Spinoza faisait le plus grand cas, comme on le verra plus loin, le tableau brossé par Arnaldez, bien que ne confirmant aucune filiation directe, montre néanmoins à quel point Spinoza pouvait être en terrain familier parmi des noms comme ibn Sīnā (Avicenne), ibn Rušd (Averroès), ibn Bāǧa (Avempace), Ġazzālī (Algazel), al-Fārābī (Alfarabius), ibn ᶜArabī, voire ibn Hazm, chez qui il aurait pu trouver la même démarche « littéraliste » que celle adoptée par Rabbi Jéhuda Alpakhar, par exemple, contre le rationalisme de Maïmonide[19].

Mais cela n'est pas pour étonner, lorsqu'on sait que la pensée juive médiévale, avec des figures aussi éminentes que le Gaon Saᶜdiyya al-Fayyūmī, par exemple, ibn Gabirol, ou Maïmonide, avaient fleuri au sein de l'islam[20]. Spinoza n'ignorait certainement pas que le « second Moïse » que fut Maïmonide, alias Abū <Imrān Mūsā b. Maymūn b. ᶜUbayd Allāh al-Qurtubī al-isrā>īlī, naquit à Cordoue et mourut au Caire, bien en vue à la cour de Saladin ; non

14. *The Philosophy of Spinoza*, I, *op. cit.*, p. 190 et n. 3.

15. *Essais de critique et d'histoire de philosophie,* Paris, Alcan, 1902, pp. 109-117.

16. Cf. S. v. Dunin Borkowski, *Spinoza, I: Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichre der Weltphilosophie,* Münster i. W., Aschendorff, 1933 (la première édition date de 1910), pp. 225-226.

17. « Overeenkomst van Spinoza's wereldbeschouwing met de Arabische wijsbegeerte », in *Tijdschrift voor wijsbegeerte* (1920), XIV et « De consensus metaphysicae Spinozanae cum philosophia Arabica sive Moslemitica », in *Chronicon Spinozanum* (1922), II, pp. 14-19.

18. *Revue de synthèse* (1978), XCIX, 3e série, n° 89-91, pp. 151-173.

19. *Id., loc. cit.,* pp. 153-155.

20. Cf. pour une vue d'ensemble notamment M.-R. Hayoun, *Les Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme,* Paris, Lattès, 1996.

plus que le *Moré Nebuchim*, contre lequel est dirigée la moitié de son *Tractatus theologico-politicus*[21], n'est en fait que la version hébraïque de *Dalālat al-hā>irīn*.

Maïmonide mentionne dans son maître-ouvrage, directement ou indirectement, une pléthore de figures intellectuelles et scientifiques de l'islam, dont eibn as-Sā>iġ ibn Bāǧa (Avempace)[22], Ǧābir ibn Aflah (Geber)[23], ibn Sīnā (Avicenne)[24], al-Fārābī (alfarabius)[25], al-Ġazzālī (Algazel)[26]. Il y aborde les grands thèmes des *mutakallimūn,* dont Leibniz tirera le plus grand profit, parfois même contre Spinoza, qui d'ailleurs ne devait point les ignorer, au moins par le truchement de Maïmonide[27]. Or ce dernier, qui les traite de « bavards », est lui-même l'objet de cette critique dans le premier chapitre du *Traité théologico-politique*.

Tout cela vient corroborer la thèse, déjà ancienne, selon laquelle « ce furent les philosophies juive et arabe qui amenèrent Spinoza à donner un fondement rationnel à son système, à trouver sa propre voie et à prendre ses distances par rapport à Descartes[28] ». Et pour tout dire, « la spéculation arabe lui était plus proche que celle de Descartes[29] » bien que la philosophie de celui-ci continuât à constituer le « socle » de la sienne[30]. » Plus d'un siècle après le philosophe d'Amsterdam, un autre philosophe juif d'Europe, Salomon Maïmon, « disciple » tardif de Maïmonide et protégé de Moses Menselssohn, se réclamant aussi bien de Leibniz que de Spinoza, n'hésitera pas à faire prévaloir auprès de Kant lui-même l'actualité de la philosophie arabe, lors même que le philosophe de Königsberg déclarait, suivant la formule de Herder, que l'on était désormais loin des « sentiers de la philosophie d'Averroès ».

Spinoza disposait certainement de traductions hébraïques de textes arabes[31]. Mais il n'y a pas que les sources juives qui lui charriaient les grands

---

21. Cf. sur les rapports de Spinoza avec Maïmonide notamment A. Chennoufi, « Spinoza et Maïmonide », in H. Haddad-Chamakh et A. Baccar-Bournaz, *op. cit.,* pp. 259-265 ; J. I. Dienstag, « The Relations of Spinoza to the Philosophy of Maimonides : An annotated Bibliography », in *Studia spinozana* (1986), II, pp. 375-416 ; E. M. Curley, « Maïmonide, Spinoza et le *Livre de Job* », in *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron,* Fontenay-aux-Roses, ENS Editions, 1996, pp. 103-135.

22. *Guide des égarés* (S. Munk, dir.), *op. cit.,* II, pp. 81-82, 185-186 ; III, p. 222.

23. *Ibid.*, II, p. 81.

24. *Ibid.*, II, p. 86.

25. *Ibid.*, I, p. 404 ; II, pp. 126-127, 139, 159-160 ; III, p. 139.

26. *Ibid.*, I, p. 383.

27. Cf. S. v. Dunin Borkowski , *op. cit.,* pp. 228-229.

28. F. Haddad-Chamakh, « Écho du récit du *Philosophe autodida*cte d'ibn Thofail dans la culture européenne du XVIIe siècle », in *id. et* Baccar-Bournaz, *op. cit.,* pp. 270-271.

29. S. Dunin Borkowski, *op. cit.,* p. 229.

30. J. D. Sanchez Estop, « Ibn Tufayl et Spinoza, une rencontre en exil », in F. Haddad-Chamakh *et* Baccar-Bournaz, *op. cit.,* p. 279.

31. S. v. Dunin Borkowski, *op. cit.,* p. 556, n. 42.

thèmes de la pensée arabe. Atilano Domínguez, par exemple, signale, dans sa recherche sur les deux auteurs scolastiques, l'Espagnol Suárez et le Hollandais Heereboord, et leurs traces dans les *Pensées métaphysiques* de Spinoza[32], que dans les *Disputationes* de Suárez, par exemple, Averroès et Avicenne apparaissent plus de deux cent cinquante fois[33].

Mais dans tous les cas, comme l'avait déjà fortement souligné Roger Arnaldez,

> Spinoza, originaire de la péninsule ibérique, a reçu une éducation juive : il sait l'hébreu et connaît la Bible et les œuvres des rabbins comme des philosophes juifs médiévaux. Or il est incontestable, d'une part, que les problèmes d'exégèse des textes sacrés et en particulier de leur utilisation théologique et juridique, sont chez les juifs et les musulmans, sinon parfaitement identiques, du moins extrêmement voisins. […] Il est également incontestable, d'autre part, qu'il y eut, surtout en Espagne, un milieu intellectuel commun à tous les penseurs qui réfléchissaient à la double lumière de la philosophie grecque et alexandrine, et de la révélation monothéiste, qu'il s'agisse de la Bible, des Evangiles ou du Coran. […] Il est donc probable que Spinoza a été, dans une certaine mesure, grâce à sa première formation, sensibilisé à cette sorte de *koinè* philosophique, à sa vision des problèmes, à ses modes de les poser et de les résoudre. Il lui était impossible de connaître Maïmonide sans connaître du même coup implicitement quelque chose de la pensée d'Averroès[34].

Le *Traité décisif* (*Fasl al-maqāl*) d'Averroès est peut-être le seul écrit directement conçu sur cette question qui est tout aussi franchement, mais très différemment, tranchée par Spinoza. Or, la thèse développée par Averroès dans son *Fasl*, écrit Léon Gauthier, « semble avoir exercé une certaine influence sur le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Il y a quelques passages dans ce *traité* qui paraissent identiques à des endroits du *Traité décisif sur l'accord de la religion* d'Ibn Rochd, mais leur source paraît difficile à établir[35]. En tout cas, même s'il est passible des mêmes critiques spinoziennes que Maïmonide[36], cela n'exclut pas les « parallélismes, similitudes,

32. Domínguez, « Las fuentes de los *Cogitata metaphysica*. Analogias lexicas con Suárez y Heereboord », in P. Totaro (dir.), *Spinoziana. Recerche di terminologia filosofica e critica testuale,* Roma, Leo S. Olschiki, 1997, pp. 63-89.

33. Domínguez, *loc. cit.,* pp. 66-67. Il faut ajouter par ailleurs qu'en fait de legs scientifique musulman, Spinoza possédait deux exemplaires du *De sphera*, où Jean de Hollywood avait condensé toute la science astronomique des Arabes (A. J. Servas van Rooijen, *op. cit.*, p. 134). Le philosophe s'en était servi pour la composition de son *Traité de l'Iris ou de l'arc en ciel,* (cf. Jean Colerus in B. Spinoza, Œ*uvres complètes, op. cit.,* p. 1531). Cela montre au moins que l'intérêt de Spinoza pour la science arabe n'était pas moindre que celui de Leibniz, dont on connaît l'admiration pour celle-ci.

34. Arnaldez, *loc. cit.,* pp. 151-152.

35. *Ap* H. Sérouya, *La pensée arabe,* Paris, P.U.F., 1962, p. 120.

36. Cf. F. Haddad-Chamakh, « Foi et philosophie chez Spinoza et les péripatéticiens arabes — Spinoza et Averroès », in *Spinoza, sciences et religion, op. cit.,* pp. 165-166.

affinités entre les doctrines d'Averroès et de Spinoza sur le problème des rapports entre foi et philosophie[37] ».

À vrai dire, le problème des rapports entre foi et raison avait occupé tous les autres philosophes musulmans[38]. Avicenne, par exemple, s'était prononcé lui aussi, à la suite d'al-Fārābī, sur la question. Or, il y a quelques années, lors d'un symposium tenu à Ankara et consacré à Avicenne, l'universitaire turc Ahmet Arslan, en retraçant les contours du problème des rapports entre philosophie et religion chez le philosophe musulman et l'auteur du *Traité théologico-politique,* avait souligné les fortes affinités entre les deux philosophes, qui laissent supposer sérieusement une influence d'Avicenne et d'al-Fārābī sur Spinoza, aussi bien dans la façon de traiter le problème qu'eu égard aux solutions[39].

Le moins que l'on puisse dire donc, c'est que « lorsque Spinoza traite de la religion et de l'exégèse des textes sacrés, bien qu'il n'ait en vue que le judaïsme, il se meut dans des eaux tout à fait familières aux penseurs musulmans[40] ». L'ébauche présentée par Arnaldez est suffisamment claire pour stimuler de nouvelles recherches et de nouveaux rapprochements, comme ceux qu'il a tentés, par exemple, avec ibn <Arabī de Murcie et Avempace. On peut encore indiquer sur ce point la courte recherche de Salah Mosbahi[41] et la petite notice de Rafael Ramón Guerrero sur les « philosophes hispano-musulmans et Spinoza : Avempace et Abentofail[42] ».

Roger Garaudy souligne à ce propos les fortes affinités entre le spinozisme et l'engagement « intramondain » — pour parler comme Max Weber — conjugué au détachement intérieur que suggère la mystique musulmane. Ainsi relève-t-il

> plus qu'une analogie, peut-être une filiation indirecte, entre cette conception islamique de l'action et celle de Spinoza : agir en fonction du Tout et passer de l'*Éthique* au *Traité théologico-politique*. C'est peut-être ce que Spinoza, à travers le philosophe juif de langue arabe, Maïmonide, retirait de la tradition musulmane, notamment de la *Cité vertueuse* d'al-Farabi[43].

---

37. F. Haddad-Chamakh, *loc. cit.,* pp. 157-164. Le problème a été traité encore plus récemment par Ahmed Alami avec sa contribution, « Spinoza et Averroès », lors du colloque *Spinoza aujourd'hui,* Cenisy-La-Salle, Centre Culturel International, du 20 au 30 juillet 2002.

38. Cf. p. ex. A. Badawi, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, pp. 104-111.

39. Cf. le résumé allemand, « Das Problem der Beziehungen zwischen Philosophie und Religion bei Ibn Sina und Spinoza », de sa contribution en turc sur le même thème, in *Uluslararasi Ibn Sina sempozyumu bildirilerri,* Ankara, 1984, pp. 412-413.

40. R. Arnaldez, *loc. cit.,* pp. 154-155.

41. « Spinoza et Ibn Bajja », in F. Haddad-Chamakh *et* A. Baccar-Bournaz, *op. cit.,* pp. 301-307.

42. « Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza : Avempace y Abentofail », in Domínguez (A.) (éd.), *Spinoza y España,* Castilla-La-Mancha, Ediciónes de la universitad de Castilla-La-Mancha, 1994, pp. 125-132.

43. *Promesses de l'Islam,* Paris, Seuil, 1981, p. 52.

Juan Antonio Pacheto Paniagua évoque, sur la même lancée, les affinités entre son compatriote médiéval, le célèbre mystique Abū-l-Qāsim ibn al-<Arīf d'Alméria, et Spinoza, en s'appuyant sur les *Mahāsin al-maǧālis* du premier et l'*Éthique* du second[44]. Mais à cette étude très suggestive, on peut ajouter d'autres analogies, dont celles touchant la forte croyance dans la prédestination[45] et la méfiance, en même temps, à l'égard des mouvements messianiques, celui des Almohades, pour ibn al-<Arīf[46], et le sabbataïsme, pour Spinoza.

On voit qu'il reste encore des parallèles à faire entre Spinoza et les auteurs musulmans. Non pas certes pour établir une filiation à tout prix, mais pour aller aussi dans le sens inverse. Aranaldez assurait que si sa contribution « apporte peu de lumière sur Spinoza, ce qui est certain, c'est que la connaissance de Spinoza aide à comprendre en profondeur de nombreux penseurs musulmans[47] ». L'intérêt — encore timide, certes — de l'islam pour le philosophe hollandais vient à l'appui de cette affirmation, et une étude bibliographique en montrerait l'étendue. On pourra s'en faire déjà une idée grâce des initiatives comme celle de Salah Mosbahi, même s'il s'agit de recherches limitées à l'aire arabophone, qui n'est d'ailleurs pas exclusivement musulmane[48].

Mosbahi fait partie de ces universitaires tunisiens qui montrent un intérêt singulier pour Spinoza ; on peut encore citer parmi eux Rabah Zouari[49], Ali Chennoufi[50] et Fatma Haddad-Chamakh. Cette dernière, auteur d'une thèse de doctorat d'État sur la philosophie politique de Spinoza[51], a à son actif plusieurs contributions sur ce philosophe[52] et sur les parallèles entre lui

---

44. « El *Mahāsin al-maŷālis* de ibn al-<arīf y la *Etica* de Spinoza », in *La ciudad de Dios* (1990), 203-3, pp. 671-687.

45. Cf. Y. Djedi, *op. cit,* pp. 148-149. On peut consulter encore pour Spinoza l'article très succinct de Madeleine Francès, « La morale de Spinoza et la doctrine calvinienne de la prédestination », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, juil/oct. 1933, pp. 401-408, et *a contrario* M. Beltrán, « El antipredestinacionismo de Spinoza », in *Cuadernos del Seminario Spinoza* (1992), II, pp. 1-18.

46.Y. Djedi, *op. cit.,* p. 162 et n. 52.

47. *Loc. cit.,* p. 172.

48. « Bibliographie arabe sur Spinoza », in *Archives de philosophie* (1990), LIII-4, pp. 1-5 ; « Spinoza chez les Arabes du XXe siècle », in *Revue tunisienne des études philosophiques* (1993), n° 14-15, pp. 45-85.

49. « Le miracle chez Spinoza et Ibn Rochd : parenté et différence entre les deux approches », in *Revue tunisienne des études philosophiques* (1993), n° 14-15, pp. 35-44.

50. « Révélation et interprétation chez Spinoza et Ibn Rochd », in *Revue tunisienne des études philosophiques* (1993), n° 14-15, p. 21-34 ; « Spinoza et Maïmonide », in F. Haddad-Chamakh *et* A. Baccar-Bournaz (dir.), *op. cit.,* pp. 259-265.

51. *Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza,* Université de Paris X, 1977.

52. « Liberté individuelle et paix civile d'après le *Traité théologico-politique* de Spinoza », in Cornelis de Deugd (ed.), *Spinoza's political and theological thought*, Amsterdam, North-

et les penseurs musulmans du Moyen Âge[53], voire de l'époque moderne. Elle soulève justement ce dernier point dans son intervention, lors du colloque « Spinoza aujourd'hui », sur « L'actualité du *Traité théologico-politique* de Spinoza. Pour une lecture critique des textes des "renaissants" arabo-musulmans de la fin du XIXe à la fin du XXe siècle ». Spinoza, on le voit, a encore de l'avenir dans la pensée islamique.

On peut en tout cas le supposer, surtout si l'on ajoute aux noms des chercheurs déjà cités celui de Youssef Seddik. Les rapports de ce philosophe et anthropologue tunisien avec Spinoza remontent à son mémoire de diplôme d'études universitaires en philosophie, soutenu en Tunisie, sur « Le déterminisme du désir et la liberté de l'amour chez Avicenne et Spinoza[54] ». Son intérêt s'est fixé par la suite sur les études coraniques, dont il a fait le sujet d'une thèse de doctorat[55], et d'autres ouvrages encore qui font à présent sa renommée[56]. Mais l'importance accordée par Youssef Seddik à Spinoza ne s'est jamais démentie, comme le montre sa récente communication lors d'une journée d'études consacrée au Coran[57] et dont le titre, « Vers un Spinoza des études coraniques », est à lui seul, en effet, on ne peut plus révélateur.

2. Le rapport à l'Islam : d'Amsterdam à l'Andalus

Il faut reconnaître d'abord qu'unir dans un même contexte Spinoza et islam — terme jamais utilisé par le premier — a quelque chose d'insolite. Notre philosophe en aurait peut-être été lui-même le premier indigné, si l'on devait se fier à ses propres assertions sur cette « superstition », dont naquit la plus grande « Église » qui fût — suprême discrédit de la part de l'auteur du *Tractatus theologico-politicus*. Mais jusqu'à quel point connaissait-il l'islam ?

Le philosophe a observé lui-même un silence quasi-total à ce sujet. Cependant, une antipathie assez déconcertante se dégage des quelques passages dispersés entre le *Traité théologico-politique,* les *Méditations* et sa correspondance, auxquels il faut ajouter le *Traité politique,* qui contient quelques remarques sur le despotisme turc et une vague allusion à la domination des Maures sur l'Aragon. On l'aurait voulu plus prolixe sur ce dernier

---

Holland publishing Company, 1984, pp. 44-55 ; « L'imagination chez Spinoza », in P. Cristofolini (ed.), *Studi sul Seicento e sull'imaginazione*, Scuola normale superiore di Pisa, 1985, pp. 75-94.

53. « Foi et philosophie chez Spinoza et les péripatéticiens arabes — Spinoza et Averroès », *loc. cit.*

54. Comparer avec l'article de V. Peña García, « Baruch Espinoza, entre la necesidad y el deseo », in *El-País* du 11-12-1977.

55. *Le travail du coranique,* Paris, E.H.E.S.S., 1995.

56. Notamment *Le Coran, autre lecture, autre traduction,* Paris, Éditions de l'Aube, 2002 ; *Nous n'avons jamais lu le Coran,* Paris, Éditions de l'Aube, 2004.

57. « Le Coran : histoire d'un texte », Université de Lyon II, 15 janvier 2005 (actes non publiés).

point, connaissant son intérêt considérable pour l'Espagne[58]. Spinoza aurait-il été alors plus hostile à l'islam que ne l'était son contemporain Blaise Pascal, lequel avait laissé, lui aussi, quelques fragments[59], en vue d'une attaque contre l'islam dans ce qui allait être *L'apologie de la religion chrétienne ?*

On peut partager l'étonnement de Roger Arnaldez, selon lequel « Spinoza, à la différence de Pascal, n'accorde aucune considération à l'islam[60] ». Mais on ne peut supposer chez lui une même méconnaissance d'une civilisation avec laquelle ses coreligionnaires avaient, à son époque encore, des attaches très fortes. Et son silence est d'autant plus surprenant que l'Amsterdam de son époque comptait une forte communauté de juifs séfarades[61], qui ne parlaient pas seulement « l'espagnol, le portugais, l'italien, lis[ai]ent le latin et le grec ; souvent le français[62] ». Certains d'entre eux, et des plus illustres, étaient aussi des arabophones, à l'instar du célèbre Jacob Sasportas[63].

Il y a tout lieu d'imaginer le jeune Baruch baignant à Amsterdam dans une atmosphère familiale et communautaire, où l'Espagne musulmane était encore présente, où les juifs avaient retrouvé, selon le mot de Renan, « comme un souvenir de Jérusalem[64] », et où le judaïsme espagnol allait atteindre l'un des sommets de son histoire intellectuelle. De fait, « la culture arabe de l'Espagne musulmane marqua de son sceau indélébile, pour les siècles à venir, le judaïsme espagnol[65] ». Ainsi Guy Maruani n'exagérait-il guère en faisant porter à Spinoza en personne le même « deuil de l'Espagne d'avant les rois catholiques » que celui cultivé par ses propres coreligionnaires[66]. Même s'il semble n'en avoir cure, Spinoza ne pouvait ignorer

58. Cf. l'introduction d'Atilano Domínguez dans *Spinoza y España, op. cit.,* pp. 9-13; H. Méchoulan, « Spinoza et l'Espagne », *Cuadernos salmantinos de filosofia* (1984), XI, pp. 435-459.

59. *Pensées*, Paris, Librairie générale française, 1962, §§ 394, 399-404, 407, 413, 482.

60. R. Arnaldez, *loc. cit,* p. 158.

61. Cf. *inter alia* G. Nahon, « Amsterdam, métropole occidentale des Séfarades au XVIIe siècle », in *Cahiers Spinoza*, n° 3, éd. Réplique, 1980, p. 15-50.

62. D. Lindenberg, *Figures d'Israël,* Paris, Hachette, 1997, p. 49.

63. Ce grand théologien venu d'Afrique du Nord accompagna Menasseh ben Israël dans sa mission auprès de Cromwell en faveur du retour des juifs en Angleterre. Après sa disgrâce à Tlemcen, le roi du Maroc, Moulay Ismail — probablement sur l'insistance de son conseiller Daniel Toledano qui était aussi le beau-père de Sasportas — le rappela d'Amsterdam pour lui confier une mission spéciale auprès du souverain espagnol. Sasportas deviendra, bien après la mort de Spinoza, et à un âge vénérable, rabbin de la communauté juive portugaise d'Amsterdam. Son fils Itzhak, qui lui succédera à cette charge, avait pris part lui aussi à une ambassade marocaine, chargée par le même sultan de conclure des accords de paix et de commerce avec la Hollande.

64. E. Renan, *Œuvres complètes,* Paris, Calmann-Lévy, 1852, III, p. 146.

65. Y. H. Yershalmi, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise,* Paris, Chandeigne, 1998, pp. 16-19.

66. « Spinoza et Shabatai Zvi : rationalisme contre messianisme ? », in F. Gerson et A. Percival (ed.), *Cultural Marginality in the Western Mediterranean,* Toronto, New Aurora Edition, 1990, pp. 80-81.

l'acharnement des rois d'Espagne contre leurs sujets juifs et musulmans. Spinoza appartenait, en effet, à cette première génération de juifs ibériques natifs de Hollande, élevés ouvertement dans le judaïsme et qui, sans n'avoir rien perdu de l'amour de leurs parents pour l'Espagne, sa langue et ses mœurs, cultivaient leur même « exécration du pouvoir politique et inquisitorial ibérique[67] ».

D'autre part, il n'était pas rare à Amsterdam, métropole de l'imprimerie et de l'édition — Menasseh ben Israël était lui-même du métier et possédait la première imprimerie hébraïque —, de voir paraître en langues européennes des ouvrages composés originellement en arabe, comme le *Kuzari* du philosophe et poète juif du XIIe siècle hispano-musulman, Yehuda Halevi[68], ou le *Hayy ibn Yaqzān* d'ibn Tufayl. Il y a peut-être mieux encore à propos de ce dernier ouvrage. La première traduction néerlandaise — et la première aussi dans une langue vernaculaire européenne — qui en parut — anonyme — en 1672, avait été un moment attribuée à Spinoza lui-même. La raison en est que la réimpression en 1710 de cette édition portait les trois initiales S. D. B., que par souci d'anonymat Spinoza aurait inversées[69]. Plus tard, on découvrit à la bibliothèque Rosenthalia d'Amsterdam un exemplaire des œuvres posthumes de ce dernier contenant dans la même reliure la traduction latine de *Hayy ibn Yaqzān*.

La thèse d'une traduction de cet ouvrage par Spinoza est à présent quasi totalement abandonnée. On attribue cette tâche plutôt à son ami intime Jean Bouwmeester, que la société artistique et philosophique « Nil Volentibus arduum » chargea de cette entreprise avec les encouragements de notre philosophe[70]. Mais cela établi, il faudrait attester aussi que cette traduction avait été faite à partir de la version latine d'Edward Pococke, parue à Oxford en 1671, et non pas de l'original arabe, comme le pense Fatma Haddad-Chamakh[71], suivant en cela Koenraad Oege Meinsma, lui-même se basant sur la thèse d'Albert Jacob Kronenberg sur l'association « Nil Vonlentibus arduum »[72]. Car sinon cela signifierait que Spinoza comptait des arabisants parmi ses amis les plus proches — comme ce médecin juif

67. G. Maruani, *ibid.*, p. 80.

68. *Cusary. Libro de grande sciencia y mucha doctrina… compuesto en la lengua Arabiga por Yeuda Ievita y trad. en la lengua santa y agora nuev. trad. del Ebrayco en Español y comentado por Jaacob Abendana*. Il s'agissait là de la traduction espagnole à partir de la version hébraïque effectuée au XIIe siècle par ibn Tibbon, et non pas de la traduction arabe, comme le laisse voir la notice bibliographique d'Atilano Domínguez (*op. cit.*, p. 32, n. 157).

69. Cf. son introduction dans *The Correspondence of Spinoza,* A. Wolf (ed.), New York, Russel & Russel, 1966, *op. cit.*, pp. 51-52. Cf. aussi J. D. Sanchez Estop, *loc. cit.*, p. 280.

70. Cf. p. ex. L. I. Conrad, « Research Resources on ibn Tufayl and *Hayy ibn Yaqzān* », in *id.* (ed.), L. I. Conrad (ed.), *The World of ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on* Hayy ibn Yaqzān, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996, pp. 275-276.

71. *Loc. cit.*, p. 271.

72. *Spinoza et son cercle : étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais,* Paris, Vrin, 1983, p. 487.

égyptien —, ce qui aurait à coup sûr des suites inattendues sur les rapports de ce philosophe avec la pensée arabe et islamique.

Cette piste, peu probable pour l'instant, n'est peut-être pas à négliger, surtout quand on sait l'engouement pour la langue arabe à cette époque, comme le montre l'exemple des philosophes naturalistes anglais[73]. Mais on n'oubliera pas la version hébraïque anonyme de *Hayy ibn Yaqzān* sur laquelle s'était basé, pour son commentaire de cet ouvrage[74], le grand averroïste juif provençal du XIVe siècle, Moïse de Narbonne[75], dont la philosophie n'était rien d'autre que « tout Maïmonide revu et corrigé à l'aide des idées d'Averroès[76] ». « Il est donc possible, suggère Juan Domingo Sanchez Estop, que Spinoza, dans son milieu juif d'origine, ait eu connaissance, sinon du roman de Hayy Ibn Yaqzân, au moins de son commentaire, et cela bien avant la parution de la traduction latine de Pocock[77]. »

Sanchez Estop ouvre une autre piste qui va du roman d'Ibn Tufayl jusqu'au *Traité théologico-philosophique* et jusqu'à l'*Éthique,* même si, quelle que fût son acceptation de l'idée d'une coéternité du monde avec Dieu, le philosophe arabe ne pouvait s'accommoder de celle à laquelle avait abouti Spinoza de l'identité entre Dieu et la nature. D'où le rejet de la matière et du corps par Ibn Tufayl, ce que ne fait pas Spinoza qui, « même au moment le plus mystique de son É*thique* », ne se laisse entraîner à aucune forme de transcendance, son salut étant immanent, c'est-à-dire spécifiquement de ce monde. En revanche, tout comme son devancier musulman, Spinoza établit avec certitude la possibilité sotériologique par la raison naturelle, puisqu'« il existe une voie rationnelle menant au salut, à l'union avec Dieu et à l'éternité ». Sur ce salut, le *Traité théologico-philosophique* et *Hayy ibn Yaqzān* « sont fondamentalement d'accord », et la connaissance n'y mènera guère si elle n'est soutenue par « l'obéissance et la piété[78] ».

Ouvrage éclatant de modernité, *Hayy Ibn Yaqzān* a connu une fortune extraordinaire depuis le XVIIe siècle, se trouvant au milieu de controverses religieuses et politiques dans l'Angleterre de la fin du XVIIe au début du XVIIIe siècle[79]. Les quakers, tout particulièrement, trouvaient, depuis cette époque déjà, dans *Hayy ibn Yaqzān*, comme l'avait remarqué autrefois Ernest

---

73. Cf. p. ex. G. A. Russel (ed.), *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England,* Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.

74. Cf M.-R. Hayoun, « Le commentaire de Moïse de Narbonne sur le *Hayy bIn Yaqzān* d'ibn Tufayl », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (1988), pp. 27-99 ; *id. et* A. De Libera, *op. cit.*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 60, 66-67.

75. M.-R. Hayoun *et* A. De Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 54-67 ; M.-R. Hayoun, *La philosophie médiévale juive*, op. cit., pp. 104-105.

76. M.-R. Hayoun, *Le judaïsme moderne,* Paris, P.U.F., 1989, p. 9.

77. J. D. Sanchez Estop, *loc. cit.,* p. 280.

78. *Id., loc. cit.,* pp. 281-288.

79. Cf. l'article d'Emily Kugler, « Islam in England : Debating Protestantism in the Ibn Tufayl Translations 1671-1708 », à paraître dans *Studies in Eighteenth-Century Culture* (2007). On peut consulter en attendant les mêmes développements dans sa dissertation,

Renan, « un livre d'édification[80] ». Au XVIIIe, le grand philosophe juif de Berlin, Moïse Mendelssohn, le recommandera comme l'une des œuvres qui assurent au plus haut point la formation philosophique[81]. Ce faisant, ce protagoniste de l'*Aufklärung* allemande ne cédait pas seulement à une tradition juive, mais suivait probablement aussi le jugement de l'un de ses maîtres à penser, Leibniz. Pour celui-ci, en effet,

> les Arabes ont eu des philosophes, dont les sentiments sur la divinité ont été aussi élevés que pourraient être ceux des plus sublimes philosophes chrétiens. Cela se peut connaître par l'excellent livre du philosophe autodidacte que Monsieur Pocock a publié de l'arabe[82].

Nous retiendrons pour l'instant que le *philosophus autodidactus* (le *Naturmensch* de la traduction allemande) n'exalte ni plus ni moins que la voie — néoplatonicienne s'il en fut[83] — vers la vraie soumission à Dieu par la lumière naturelle, celle-là même sur laquelle, justement, ne cessait d'insister Spinoza[84]. Ce que *Hayy* enseigne donc, c'est tout simplement la foi naturelle — la *fitra* — proclamée par le Coran et sans laquelle on ne peut comprendre l'islam[85]. Ce « déisme le plus épuré », par lequel Ernest Renan désigne l'islam et que Spinoza semble manifestement ignorer, Leibniz l'avait bien reconnu[86]. Sur ce point, il faut le reconnaître, Spinoza semble moins moderne que son contemporain allemand.

3. L'épisode sabbataïste

On prédisait depuis longtemps la venue du messie juif en terre d'islam[87]. Et c'est en terre d'islam, en effet, à Smyrne, le Caire, Alep, Jérusalem puis Constantinople, que survint, du vivant même de Spinoza, cette extraordinaire vague populaire de messianisme initiée par deux sujets juifs du Grand Turc : Sabbatai Zevi et son « prophète », Nathan Benjamin Levi, dit Nathan

---

Representations of Race and Romance in Eighteenth-Century English Novels, University of California, San Diego, 2007, pp. 94-114.

80. E. Renan, *Œuvres complètes, op. cit.,* III, p. 91.

81. M.-R. Hayoun, *Moïse Mendelssohn, op. cit.*, p. 45 ; *id., La science du judaïsme*, Paris, P.U.F., 1995, p. 9.

82. Lettre de 1697 à l'abbé Nicaise, citée *ap.* F. Haddad-Chamakh, *loc. cit.,* p. 272.

83. Cf. *inter alia* R. Kruk, « Neoplatonists and after : from Ibn Tufayl to Ibn an-Nafīs », in A. Vanderjagt et D. Pätzold (eds.), *The Neoplatonic Tradition, Jewish, Christian and Islamic Themes,* Köln, Dinter, 1991, pp. 75-85. Comparer avec L. Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl,* Beyrouth, Imprimerie catholique, 1936, pp. 116-120. Cf. pour Spinoza, notamment P. O. Kristeller, « Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's *Ethics* », in *History of European Ideas*, V-1, 1984, pp. 1-16.

84. *Traité théologico-politique,* XII.

85. Cf. p. ex. J. Bouman, *Glaubenskrise und Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam. Die Theologie al-Ghazalis und Augustins im Vergleich,* Giessen/Baqel, Brunnen Verlag, 1990, pp. 69-70.

86. Préface des *Essais de théodicée*, *op. cit.,* p. 27.

87. G. G. Scholem, *Le messianisme juif, Paris,* Calmann-Lévy, 1971, pp. 162-163.

de Gaza. Et ils étaient de terre d'islam aussi ces noms qui s'illustrèrent, comme le célèbre Algérien Jacob Sasportas, qui deviendra l'un des plus farouches opposants du mouvement[88], tandis que le Tripolitain d'origine espagnole, Abraham Miguel Cardozo, en sera, Nathan de Gaza mis à part, le plus grand théologien dans le judaïsme maghrébin[89].

On imagine sans peine l'ampleur de ce mouvement, qui s'était répandu comme une traînée de poudre de l'Asie Mineure au Yémen, et gagna l'Angleterre, la Hollande et l'Europe orientale. Les rabbins d'Amsterdam s'étant ralliés, dans leur majorité, au messie juif, la ville allait alors jouer un rôle de premier ordre dans le devenir du sabbataïsme[90]. Aussi, à la fin de l'année 1665, Henri Oldenburg, l'ami allemand de Spinoza et son correspondant d'Angleterre, s'adressa-t-il à celui-ci, parce que, en Angleterre, comme partout ailleurs,

> on parle beaucoup du retour dans leur patrie des Israélites dispersés depuis plus de deux mille ans. Peu de personnes y croient, mais beaucoup le souhaitent. Vous voudrez bien me faire savoir ce que vous en entendez dire et ce que vous en pensez. Pour moi, bien que la nouvelle m'en soit parvenue, par l'intermédiaire de personnes dignes de foi, de Constantinople qui est la ville la plus intéressée dans cette affaire, je ne puis y croire. Je serai bien aise de savoir ce qu'en ont appris les Juifs d'Amsterdam et comment ils ont accueilli la nouvelle qui amènerait certes un grand bouleversement dans le monde[91].

Malheureusement, sa réponse étant perdue[92], nous ne savons pas quelle fut véritablement la position de Spinoza à l'égard de ces événements. Mais on peut préjuger qu'il n'y fut pas indifférent, non plus qu'à l'aire musulmane qui leur servit de scène. On sait, que l'inventaire « exhaustif » des menus biens laissés par cet « ascète » — ce *faqīr* dirait-on même[93] — révélait l'existence d'effets provenant justement de « Turquie », dont un pantalon et un manteau[94]. Curieux legs d'un homme qui déplorait, dans la préface du *Traité théologico-politique,* qu'il fût « presque impossible de savoir ce qu'est un homme : chrétien, Turc, juif ou idolâtre, si ce n'est à sa tenue vestimentaire et à son vêtement, ou à ce qu'il fréquente telle Église ou enfin à ce qu'il est attaché à telle ou telle opinion et jure de tel ou tel maître. Pour le reste leur vie à tous est la même ».

Nous ne savons pas non plus quelle fut la réaction de Spinoza lorsque, l'année suivante, à la consternation de toute la diaspora israélite, le nouveau

88. M.-R. Hayoun, *Les Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme, op. cit.,* pp. 386-392.
89. G. G. Scholem, *op. cit.,* p. 314.
90. M.-R. Hayoun, *Le judaïsme moderne, op. cit.,* p. 27.
91. H. Oldenburg, *op. cit.,* lettre XXXIII.
92. K. O. Comparer avec Meinsma, *op. cit.,* pp. 326-327.
93. Cf. J. A. Pachego Paniagua, *loc. cit.,* p. 682.
94. A. J. Servas van Rooijen , *op. cit.*, pp. 111-114.

« messie » juif lui-même, Sabbatai Zevi, au lieu de « retirer la couronne de la tête du sultan et inaugurer la nouvelle ère messianique[95] », devint Mehmet Aziz Effendi, après avoir apostasié le judaïsme. Dix-sept ans plus tard, soit six années après la mort de Spinoza, une vague massive d'apostasies, donnant ainsi naissance aux « marranes des Balkans musulmans[96] », les *Dunmeh* (*Dönmeh*)[97]. » Rabbi Joseph Filosof, le beau-père de Sabbatai Zevi, avait alors conduit lui-même la conversion de centaines de familles juives[98]. Tout comme Sabbatai Zevi lui-même, ces nouveaux musulmans entretiendront des relations secrètes avec le mysticisme populaire turc[99].

Spinoza ne s'est nulle part exprimé sur ce point. Mais on sait que, de manière générale, il ne s'opposait guère à la conversion des juifs aux autres religions, si c'était le fait d'un libre choix et si cela devait ouvrir aussi la voie normale — Spinoza insiste sur ce point — à l'acquisition de privilèges et d'honneurs sociaux[100]. Partant de ce principe, on avait voulu convenir qu'il ne s'opposait peut-être pas à la conversion des juifs à l'islam, comme le laisserait supposer un passage de sa réponse à Jacob Osten, que nous verrons encore plus loin, sur la possibilité de salut des musulmans par la justice et la charité[101].

Mais cette supposition, qu'il n'y a aucune raison de considérer comme une réaction tardive aux événements messianiques, est tout aussi hasardeuse que son contraire. Il serait même plus plausible de trancher pour le contraire, car, en effet, si Spinoza était loin de féliciter Albert Burgh pour son « retour » au catholicisme, on le verrait encore moins approuver des conversions à l'islam, à ses yeux, une Église plus grande et une superstition plus trompeuse. Toutefois, pour ce qui est de la réapparition d'un État juif, cette possibilité lui paraissait des plus plausibles, car, « si les principes mêmes de leur religion n'amollissaient pas leurs cœurs, je croirais sans réserve, connaissant la mutabilité des choses humaines, qu'à la moindre occasion les juifs rétabliraient leur empire et que Dieu les élirait de nouveau[102] ». « Sionisme » avant l'heure ? Peut-être. Mais point de messianisme, parce que le véritable ferment qui importât à Spinoza dans l'éventuelle restauration d'un État des Hébreux, c'était bien plutôt la jouissance de ces derniers sur leurs propriétés, mais aussi cette piété — envers la Patrie essentiellement[103] — animée par la « Haine théologique » envers les autres nations.

---

95. G. G. Scholem, *op. cit.,* p. 222.

96. G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive,* Paris, Payot, 1968, pp. 317-320 ; *id.*, *Le messianisme juif, op. cit.,* pp. 120, 182-183.

97. Sur les *Dunmeh,* cf. notamment Danon, « Une secte judéo-musulmane en Turquie », in *Actes du XIe Congrès international des orientalistes* (1897), 3e section, pp. 57-67.

98. G. G. Scholem, *Le messianisme juif, op. cit.,* p. 228.

99. G. G. Scholem, *Le messianisme juif, op. cit.,* pp. 229-230.

100. *Traité théologico-politique,* chap. III.

101. G. Maruani, *loc. cit.,* p. 87.

102. *Traité théologico-politique, loc. cit. in fine.*

103. *Ibid.*, chap. XVII, XIX.

Pour Spinoza, c'était de telles particularités qui avaient toujours maintenu le sentiment d'appartenance au peuple juif[104]. Ainsi, de même que la queue sur la tête avait toujours permis aux Chinois de surpasser l'adversité et de relever leur empire, de même le signe extérieur de la circoncision permettrait aux juifs de perdurer dans leur singularité religieuse et nationale[105]. Pour le reste, les juifs ne peuvent prétendre à aucune précellence sur les autres nations, si ce n'est historiquement par leurs lois. Or pour Spinoza, celles-ci, contrairement au calvinisme hollandais de son époque, maintenaient pour ainsi dire séparés « Moïse » et « Aron »[106] — du moins ne pliaient-elles pas le premier au second.

4. « Despotisme » et « piété naturelle »

Nous savons avec quelle sévérité Spinoza jugeait le despotisme, personnifié à ses yeux par le modèle politique turc et dont la préface du *Traité théologico-politique* voulait prémunir les Néerlandais. Il exaltait, comme l'avait fait Descartes aussi, ce peuple qui jouissait du « rare bonheur […] de vivre dans une République, où une entière liberté de juger et d'honorer Dieu selon sa complexion propre est donnée à chacun, et où tous tiennent la liberté pour le plus cher et le plus doux des biens » .

> [Tandis que] le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut, et croient non pas honteux, mais honorable au plus haut point de répandre leur sang et leur vie pour un seul homme.

Or même si ce passage n'implique pas directement — ni forcément — l'islam, les lignes précédentes dans la même préface ne laissent aucun doute. Pour Spinoza, en effet, le despotisme et sa servante la superstition « n'ont eu nulle part plus d'effet que chez les Turcs où la discussion même passe pour sacrilège et où tant de préjugés pèsent sur le jugement que la droite Raison n'a plus de place dans l'âme et que le doute même est rendu impossible ». Le très pénétrant Machiavel[107], par exemple, dont il possédait les *Œuvres complètes*[108], n'avait pas dit autre chose, en affirmant lui aussi que « toute la Monarchie du Grand Turc est gouvernée par lui seul. Tous les autres sont ses esclaves[109] ».

Mais la critique de Spinoza va au-delà dans la lettre à Jacob Osten, dans laquelle il se défend des attaques de Lambert de Velthuysen contre le

---

104. *Ibid.*, *loc. cit.*

105. *Ibid.*, chap. III *in fine*.

106. Cf. la notice de Charles Appuhn dans son édition des *Œuvres de Spinoza*, Paris, Garnier Frères, 1929, II, p. IV.

107. *Traité politique,* IV, § 7; X, 1.

108. A. J. Servas van Rooijen , *op. cit.,* pp. 145-146.

109. *Le Prince*, IV.

Traité théologico-politique, dont les enseignements, dit celui-ci, détruisent tout culte, toute religion et toute autorité de l'Écriture, en introduisant purement et simplement le fatalisme et, sinon un « athéisme dissimulé », du moins un relativisme religieux. Pour de Velthuysen, suivant les affirmations du *Traité théologico-politique,*

> le Coran peut au même titre être considéré comme parole de Dieu. L'auteur, en effet, n'a aucun moyen de prouver que Mahomet ne fut pas un vrai prophète, puisque les Turcs aussi, par les prescriptions de leurs prophètes, cultivent des vertus éthiques que personne ne met en question. En second lieu, il n'est pas rare pour l'auteur que Dieu, par d'autres révélations, conduise dans la sphère de la raison et de l'obéissance des nations qui n'ont pas bénéficié des oracles révélés aux juifs et aux chrétiens[110].

La réponse de Spinoza est d'autant plus surprenante qu'elle est embarrassée et semble même infirmer l'idée selon laquelle l'« indifférence » du philosophe « à l'égard des dogmes prouve qu'il les rejetait tous également ; aussi bien ceux des chrétiens ou des juifs que ceux des Turcs et des païens[111] ». Car, tout bien considéré, les insinuations de de Velthuysen, celles au moins qui ont trait au relativisme religieux, se laissent facilement déduire. Néanmoins, Spinoza se défend de ce que, « par malice ou par ignorance », son « accusateur interprète très faussement » les développements de son ouvrage et objecte, contre toute attente[112] que c'est précisément l'opposé que laisse entendre sa doctrine et déclare sans ambages qu'« il en découle clairement que Mahomet est un imposteur », parce qu'« il supprime [...] totalement cette liberté que reconnaît la religion catholique révélée par la lumière naturelle et par les prophètes, et dont j'ai montré qu'il fallait absolument la reconnaître ». Le philosophe ajoute encore :

> Et même s'il n'était pas un imposteur, suis-je tenu, je le demande, de prouver qu'un prophète fut un faux prophète ? C'étaient les prophètes, au contraire, qui étaient tenus de prouver leur authenticité. Si l'on objecte que Mahomet a aussi enseigné une loi divine et qu'il a donné des signes certains, comme le firent les autres prophètes, alors il ne reste aucune raison de nier que Mahomet ne fut pas un vrai prophète. Pour ce qui est des Turcs et les autres nations, s'ils adorent Dieu par le culte de la justice et la charité envers le prochain, je pense qu'ils ont en eux l'esprit du Christ et qu'ils sont sauvés, quelles que puissent être les croyances que, par ignorance, ils ont de Mahomet et les oracles[113].

Il est vrai que Spinoza, partisan farouche de la liberté de conscience, ne pouvait s'accommoder d'aucune autorité politique ou religieuse qui ne

---

110. Lettre XLII (déjà citée).

111. Ch. Appuhn, in *op. cit.,* p. XVI.

112. Cf F. Charles-Daubert, « Spinoza et les Libertins — Le *Traité des Trois imposteurs* ou *L'esprit de Spinoza* », in R. Bouveresse-Quilliot (dir.), *Spinoza, sciences et religion. De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Écriture sainte,* Paris, Vrin, 1988, pp. 171-181.

113. *Ibid.*, lettre XLIII.

reconnût avant tout cette liberté. Il est même le premier à avoir vu dans la liberté le but de l'État. Ses démêlées avec les autorités rabbiniques de son pays sont par trop connues pour que l'on y revienne. Mais ce n'est pas seulement avec le judaïsme qu'il eut maille à partir, car, en dépit de ses attaches avec le calvinisme, il n'avait de cesse de dénoncer les dangers que faisait peser désormais la nouvelle Église sur l'État et sur la liberté de conscience. Et l'une des raisons qui l'amenèrent à concevoir le *Traité théologico-politique,* comme il l'avait confié lui-même à Oldenburg, était justement son « désir de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et leur jalousie menacent de supprimer dans ce pays[114] ».

On comprend les craintes de Spinoza face à l'exclusivisme de la liberté que prétend détenir toute religion, « tant il est vrai que les ecclésiastiques de quelque religion qu'ils soient, gentils, juifs, chrétiens, mahométans, sont plus jaloux de leur autorité que de l'équité et de la vérité et qu'ils sont tous animés de même esprit de persécution[115] ». Certes, concernant l'islam, on pourrait ne voir dans la lettre à Osten qu'une simple tergiversation dictée par la prudence — c'était en effet ce que recommandait le philosophe à son correspondant —, s'il n'y avait un passage, dans une autre lettre, venu confirmer la vision par trop négative que le philosophe avait de la religion musulmane.

La lettre en question est une réponse à celle qui lui est envoyée de Florence par son ancien disciple Albert Burgh[116]. Le jeune homme lui annonce que « par la miséricorde infinie de Dieu, j'ai fait retour à l'Église catholique et en suis devenu membre ». S'ensuit alors un long procès au ton le plus enflammé contre le « malheureux homme gonflé de superbe diabolique », le « païen », l'« impie », qui est aussi digne de pitié que « les calvinistes, ou, comme on dit, les Réformés, […], les luthériens, les mennonites, les sociniens, etc. », dont les opinions s'accordent peut-être avec les siennes et qui, de toute manière, sont « autant que vous dans l'empire où la mort étend son ombre ».

Quant aux juifs, le nouveau converti, sachant naturellement que son ancien maître est de leur nation — mais il le savait probablement aussi indifférent au sort de celle-ci —, l'invite de la façon la plus irrévérencieuse à peser

> aussi la punition terrible et d'une sévérité inexprimable qui a réduit les Juifs au dernier degré de la misère et du malheur, parce qu'ils furent les auteurs de la crucifixion du Christ. Parcourez, déroulez, méditez l'histoire universelle, vous ne trouverez aucune société qui ait eu une pareille fortune même en songe.

Mais d'islam, point. Exception faite toutefois d'une phrase anodine et d'ailleurs empreinte d'ironie sur la certitude que « Constantinople soit le

114. Spinoza, *op. cit.,* lettre XXX.
115. *Ibid.*, p. 1542.
116. *Ibid.,* lettre LXVII.

siège de l'empereur des Turcs ». Pas même lorsque le contexte s'y prête, comme ce passage où il vante la foi chrétienne propagée par la charité, « non par le fracas des armes, la force d'armées nombreuses et la dévastation des terres, moyens par où les princes du monde étendent leurs possessions ».

Rien ne semble donc justifier, à première vue, un détour par l'islam, et on peut légitimement s'étonner de cette réponse de Spinoza :

> Je reconnais tout l'avantage de l'ordre politique qu'instaure l'Église romaine [...] ; je n'en connaîtrais pas de plus apte à duper la foule et à dominer les âmes s'il n'existait l'Église musulmane qui, de ce point de vue, l'emporte de loin sur toutes les autres ; depuis l'origine de cette superstition, aucun schisme en effet ne s'est déclaré dans cette Église[117].

On aimerait trouver la clarté que Françoise Charles-Daubert, dans son article sur « Spinoza et les Libertins », feint de trouver dans la tactique adoptée par le philosophe face à son contradicteur :

> À l'accusation de considérer Mahomet comme un prophète authentique et le Coran comme un livre sacré, « Spinoza répond de deux manières. Tout d'abord en affirmant brutalement qu'il n'a rien fait d'autre que montrer que Mahomet est un imposteur. Ce qui est à la fois banal dans la formulation, orthodoxe pour la pensée de l'époque, et terriblement provoquant, car la formulation évoque naturellement la thèse des trois imposteurs, même si telle quelle elle est étrangère au propos dans le *TTP*.

À vrai dire, on ne voit pas clairement ce que la thèse des trois imposteurs vient faire dans la réponse de Spinoza à de Velthuysen.

En admettant que tel était véritablement le fil de sa réplique, que n'avait-il suivi alors une argumentation conséquente ? Il aurait de la sorte ruiné l'islam avec le reste des religions et frappé d'imposture l'ensemble des prophètes ; ou bien il aurait adopté franchement la démarche déiste que Françoise Charles-Daubert semble avoir trouvée dans la suite de sa réponse, lorsque

> se reprenant, [il] conclut enfin à l'indifférence des religions — des cultes et des dogmes — pour peu que les religions enseignent la justice et la charité, ce que lui reproche précisément son détracteur. Ce qui revient à maintenir son propos et le fait tomber sous le coup de la critique qui consiste à dénoncer l'indifférence des cultes et le caractère équivalent des religions, tant qu'ils permettent d'assurer la vertu, ce qui l'apparente en effet aux discours des déistes.

Le fait est que l'attaque de Lambert de Velthuysen était bien ciblée et, partant, requérait de la part de Spinoza une réponse sans détour. On voit ici à quel point est limitée cette « neutralité axiologique » que Karl Jaspers soulignait comme un trait commun à Spinoza et à Weber[118].

---

117. Lettre LXXVI in B. Spinoza, *Œuvres complètes*, p. 1347.

118. *Spinoza*, München, Piper, 1978, pp. 57-65 ; Y. Djedi, *op. cit.,* pp. 197-198.

Il faut dire que, dans son traitement du concept de prophète, Spinoza s'en tient à un modèle strictement biblique, dans lequel il distingue, comme l'établit l'Écriture, entre le type accompli du prophète, c'est-à-dire Moïse, qui a parlé à Dieu « de la bouche à la bouche », et le reste des prophètes, les *nabiim,* simples interprètes de la parole de Dieu, mais néanmoins dotés d'une connaissance naturelle[119]. Ce modèle est doublement éclaté par le prolongement néotestamentaire centré sur le personnage du Christ. D'abord, celui-ci « a été envoyé pour enseigner non seulement les juifs, mais tout le genre humain[120]; ensuite, pourvu d'une âme « de beaucoup supérieure à l'âme humaine », il reçut les révélations divines « sans paroles ni visions, immédiatement[121] », « d'esprit à esprit ». Pour Spinoza, « le Christ fut non pas un Prophète mais la bouche de Dieu[122] ».

Mais alors quelle place Spinoza pouvait-il réserver au fondateur de l'islam ? Celle assurément que lui a toujours réservée le christianisme et le judaïsme, c'est-à-dire de « faux prophète ». Déjà, à Médine, ses compatriotes juifs voyaient en lui un « dément[123] », de ceux justement qu'accable et raille l'Ancien Testament[124]. Des siècles plus tard, les rabbins, tel Maïmonide[125], par exemple, n'utiliseront pas d'autres termes que celui de « dément » pour désigner le prophète de l'islam. En termes spinozistes, cela revient à refuser à Muhammad la connaissance et la raison naturelles. C'est ce que laissait déjà entendre le philosophe dans les *Pensées métaphysiques,* où Coran et Talmud sont disqualifiés, parce qu'il leur manque cette lumière naturelle[126], dont sont justement doués les prophètes de la Bible. Et c'est pour cette raison que Spinoza tenait Muhammad pour un faux-prophète et l'islam pour une « superstition » despotique qui, de surcroît, est restée immuable depuis sa naissance.

Spinoza ignorait-il jusqu'à l'existence de sectes en islam, comme on a pu le penser[127] ? C'est très peu probable; le *Moré Nebuchim*, pour ne citer que cet ouvrage, en donne déjà un aperçu. Ignorait-il jusqu'à l'existence d'au moins deux Églises distinctes dans l'islam, couvant chacune maintes subdivisions ? En fait, ce qu'insinuait Spinoza, en vrai Hollandais, et cédant même parfois au protestantisme radical[128], c'était des schismes de rupture,

119. *Traité théologico-politique,* chap. I.

120. *Ibid*., chap. III.

121. *Ibid*., chap. II.

122. *Ibid*., chap. III.

123 . Cf. Y. Djedi, *op. cit.,* pp. 97-98.

124. Osée, IX, 7 (c'est du moins ce que suggère Jean de Hulster dans son édition de M. Maïmonide, Épîtres, op. *cit.,* pp. 22, n. 69; 58 n. 68); Jérémie, XXIII, 21-40.

125. *Op. cit.,* pp. 22, 58, 61, 71, 94.

126 .VIII, *in fine.*

127. A. Wolf , *op. cit.,* p. 476.

128. Cf. G. Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought,* Aldershot, Ashgate, 2005.

comme celui de la Réforme précisément. Après tout, le réformateur Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī ne déplorait-il pas que l'islam n'eût pas eu son Luther ?

5. Le Coran de Spinoza

Un fait ne laisse pas d'attirer l'attention : dans le *Traité théologico-politique*, le Coran brille par son absence, pour ainsi dire. Car on peut supposer que dans l'économie des quinze premiers chapitres au moins, le livre saint de l'islam pouvait prétendre à davantage d'intérêt que les simples « poèmes dramatiques » et les « chroniques ordinaires[129] ». Disons d'emblée que la lecture la plus expéditive du Coran permet d'en extraire les « sept dogmes de la foi universelle » que Spinoza, à la manière des treize articles de la foi établis par Moïse Maïmonide, présente comme le fondement de la véritable obéissance à Dieu[130]. Ces dogmes sont : Dieu existe[131] ; il est unique[132] ; il est omniprésent[133] et omniscient[134] ; il est omnipotent par son bon plaisir absolu[135] ; justice et charité sont à la base de tout culte et de l'obéissance à Dieu[136] ; le salut est au prix de l'observance de ces dogmes[137] ; Dieu pardonne[138].

Spinoza serait-il passé à côté d'une source abondant aussi manifestement dans le sens de ses propres recherches ? Aurait-il vraiment médité les fondements de la foi « catholique » à partir de la seule Bible ? Rien n'est moins sûr, et on imaginerait bien le philosophe juif en train de décrypter les sourates du livre saint de l'islam, dont il possédait une copie, comme le confirment ses biographes[139], quand bien même celle-ci ne figurait plus dans l'inventaire de sa bibliothèque[140]. C'est ce que confirme aussi le témoignage d'un contemporain de Spinoza, un certain Johann Christoph Sturm, qui

129. V.

130. *Ibid.,* XIV

131. II, 255 ; III, 2 ; VI, 102 ; XX, 73, 98, 114 ; XXIII, 116 ; XXIV, 25.

132. II, 255 ; III, 2, 18, 62, IV, 87, 130 ; VI, 102 ; IX, 129 ; XII, 39 ; XIII, 16 ; XVI, 51 ; XVIII, 38 ; XX, 8, 14, 98 ; XXI, 22 ; XXIII, 91, 116.

133. II, 247, 261, 268 ; III, 73, 189 ; IV, 108 ; V, 54 ; VII, 54 ; XXIV, 32.

134. II, 85, 95, 96, 137, 140, 144, 149, 197, 216, 224, 232, 233, 247, 256, 261, 268, 271, 282 ; III, 29, 34, 36, 66, 73, 121 ; IV, 17, 26, 92, 104, 108, 111, 126, 148, 176 ; V, 54, 76, 99 ; IX, 60, 97, 98, 110 ; XIII, 8 ; XVI, 19 ; XVIII, 26 ; XX, 98 ; XXII, 52 ; XXIV, 18, 19, 21, 28, 29, 32, 35.

135. II, 90, 105, 148, 212, 213, 220, 228, 247, 251, 253, 284 ; III, 4, 13, 29, 40, 129 ; IV, 90, 158 ; V, 17, 19, 38, 40 ; IX, 39 ; XIII, 11, 26, 39 ; XIV, 27 ; XVIII, 39 ; XXII, 40 ; XXIV, 45.

136. II, 3, 5, 177, 178, 190, 195 ; III, 57, 72, 92, 104, 110, 134-136, 148 ; V, 8 ; XXII, 41, 56, 76 ; XXV, 67, 68, 72 ; LXIV, 16.

137. II, 2-5, 82, 197 ; III, 57, 101, 102, 114 ; V, 9, 93 ; VII, 42 ; XXI, 93 ; XXII, 23, 24, 50, 56 ; XXXIII, 1-10 ; XXIV, 37, 38, 52, 55.

138. II, 143, 187, 218, 221, 225, 268 ; III, 30, 31, 129, 135, 155 ; IV, 25, 96, 99, 100, 152 ; V, 71, 74, 95, 101 ; VIII, 29, 33, 70 ; IX, 91 ; XII, 92 ; XXIV, 22.

139. J. Freudenthal, *op. cit.,* p. 209.

140. A. J. Servas van Rooijen, *op. cit.* ; J. Freudenthal, *op. cit.*, pp. 210 *sq.* ; *id., Die Lebensgeschichte Spinozas : in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten,*

indique, dans sa dissertation de 1677 sur Descartes et le cartésianisme, que Spinoza disposait bien d'un Coran, qu'il rangeait dans sa bibliothèque au même endroit que le Talmud et la Bible[141]. Et c'est ensemble, comme nous l'avons déjà vu, que le philosophe les cite dans ses *Pensées métaphysiques*.

Voilà un détail qui n'est pas sans rappeler un autre juif, Ignaz Goldziher, que l'islamologie moderne avait compté parmi ses plus illustres représentants. Lui aussi mettait ensemble sur sa table de travail les livres des trois religions monothéistes. Et s'il ne cachait pas sa sympathie pour le « saint » hollandais, c'est que lui aussi fut « perdu par ses coreligionnaires », qui l'avaient frappé d'impiété pour avoir composé un essai sur *Le mythe chez les Hébreux,* jusqu'à le frapper de spinozisme ! On ne saurait pourtant dire que la philologie coranique du savant austro-hongrois n'a jamais été aussi dévastatrice que celle pratiquée sur la Bible par l'auteur du *Traité théologico-politique*. Comparable en cela à Goethe qui avait su marier dans sa personne islam et spinozisme, Goldziher avait trouvé de même une « conduite de vie » dans le Coran[142].

D'une certaine manière, il y a du Servet dans la démarche de Spinoza[143], au sens où le Coran devait remplir le rôle très paradoxal, chez l'un et l'autre, de témoin du monothéisme « unitaire » (Servet) ou de la « religion naturelle » (Spinoza), et celui d'argument contribuant en même temps à la négation de la religion tout court. De ce point de vue, l'islam devra peut-être savoir gré à Goldziher d'avoir été parmi les moins « spinozistes » de ceux qui à l'époque avaient soumis le Coran à la critique.

Pour l'heure, la question de savoir de quelle traduction disposait Spinoza est difficile à aborder. Peut-être, lisant et écrivant le français[144], avait-il eu entre les mains *L'Alcoran de Mahomet,* d'André du Ryer[145], consul de France en Égypte, puis à Constantinople. Plusieurs fois rééditée, cette version, réputée assez mauvaise du reste, avait eu les mêmes effets sur les esprits des XVIIe et XVIIIe siècles que celle de Pierre le Vénérable sur Nicolas de Cuse, ou la *Confutation Alcorani* de Ricoldus de Monte Crucis sur Martin Luther. Elle avait été dans une large mesure à l'origine de cette idée, selon laquelle le Coran est une « déclamation incohérente » et un « chaos informe et barbaresque », dont nous retrouvons l'écho à fort peu près dans le *Traité théologico-politique*, comme nous l'avons déjà vu, et

---

Leipzig Veit, 1899, p. 160. Cf. l'inventaire reproduit par Jean Préposiet dans sa *Biographie spinoziste,* Paris, Les Belles Lettres, 1973, pp. 339-343.

141. *De Cartesianis et cartesianismo,* Altdorffi, Schönnerstaedt, 1677, pp. 13-14.

142. Cf. Y. Djedi, *op. cit.,* pp. 503-508.

143. Cf. p. ex. F. Carrasquier, « De Servet a Spinoza », in *Spinoza y España, op. cit.,* pp. 139-145 ; *id.*, *Servet, Spinoza y Sender. Miradas de Eternidad,* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.

144. Cf. p. ex. G. Van Suchtelen, « Une lettre de Spinoza inédite en français », in *Bulletin de l'Association des Amisa de Spinoza*, n° 10, 1983, pp. 1-5).

145. Paris, Antoine de Sommaville, 1647.

jusque dans les *Essais sur les mœurs* de Voltaire[146]. On retrouve le même sentiment chez Vanini, par exemple, mais avec cette différence toutefois que le philosophe italien ne distinguait pas, sur ce point, entre la Bible et le Coran, la première n'étant pour lui qu'« un tissu de fragmens cousus ensemble en divers tems, ramassés par plusieurs personnes et donnés au public à la fantaisie des Rabins [...] un Livre, où il n'y a gueres plus d'ordre et de methode que dans l'Alcoran de Mahomet, que personne n'entend, tant il est confus et mal conceu[147] ».

Il est vrai en même temps que l'islam, en ce XVIIe siècle, n'avait plus, et depuis longtemps même, aucun représentant philosophique ni même théologique de la classe d'un Ġazzālī, un Ibn Hazm ou un Baqillānī, à qui l'on pouvait s'adresser ou à qui s'attaquer. Ernest Renan avait incontestablement raison de s'étonner devant le fait, assez significatif à ses yeux, que « la philosophie arabe offre l'exemple à peu près unique d'une haute culture supprimée presque instantanément sans laisser de traces, et à peu près oubliée du peuple qui l'a créée[148] ». Et, selon la formule de Léon Gauthier, le grand Averroès aura été pour « la pensée spéculative gréco-arabe comme le bouquet final d'un brillant feu d'artifice ».

Devant un tel vide, la voie restait libre devant les informations fournies par les marchands[149], dont tout particulièrement ceux investis dans la toute puissante Compagnie des Indes orientales. Celle-ci avait d'ailleurs, depuis sa fondation officielle au tout début du XVIIe siècle, grâce à des capitaux en partie marranes, des rapports assez complexes avec l'islam. À vrai dire, elle était déjà installée dans ce qui deviendra les Indes néerlandaises, depuis 1598, après que le colonisateur hollandais Cornelis de Houtman en eut ouvert le premier comptoir à Sumatra, avant d'être exécuté par le Sultan d'Atjeh. L'archipel indonésien, il faut le rappeler, était, depuis le début du XVe siècle déjà — et dans sa quasi-totalité —, converti à l'islam, introduit principalement par les marchands indiens et arabes.

Lui-même commerçant dans sa jeunesse[150], Spinoza avait toujours eu autour de lui des amis marchands ou fils de marchands, dont certains entretenaient justement des relations commerciales avec le Moyen et l'Extrême-Orient. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir le philosophe au fait de la politique « orientale » de la Compagnie, dont les activités s'étendaient jusqu'au Japon[151]. Et, en Européen avisé, il était attentif aussi à l'attitude à adopter chez les

146. Cf. P. Martino, « Mahomet en France aux XVIIe et XVIIIe siècles », in *Actes du XIVe Congrès international des orientalistes*, III, 1905, p. 160.

147. Cité *ap.* F. Charles-Daubert, *loc. cit.*

148. E. Renan, *op. cit.,* p. 13.

149. Cf. p. ex. C. F. Beckingham, « Dutch Travellers in Arabia in the Seventeenth Century », in *Journal of the Royal Asiatic Society*, I/II, n° 3/4, 1951, pp. 64-81.

150. Cf. Y. Djedi, « Max Weber et le spinozisme ou la "conduite de vie" du "sage" », in *Le Portique*, e-portique 5 — 2007, *Recherches*.

151. Cf. *Traité théologico-politique*, V et XVI *in fine*.

Turcs[152], avec lesquels les relations dans le commerce des Indes étaient incontournables[153]. Dans un sens, c'est cela aussi le « suprême réalisme » que louait Nietzsche chez le « saint » de Goethe[154].

Conclusion

Philosophe moderne, Spinoza n'en reste pas moins l'héritier de la pensée judéo-islamique. Et si on a pu voir en lui un Avicenne moderne, cela n'entame en rien l'originalité de sa philosophie devenue incontournable, et dans laquelle la philosophie arabe pourrait voir comme son propre dépassement. Une étude globale et plus poussée mettrait encore mieux en évidence cette composante de sa pensée, qu'il doit certainement autant à ses attaches avec l'Espagne qu'à sa culture judaïque. Cette culture qui justement fut mise à mal par les bouleversements messianiques auxquels l'aire islamique avait servi de scène et de réceptacle. On aurait aimé disposer d'informations plus conséquentes sur les réactions de Spinoza à leur égard, et connaissant la lucidité sotériologique politique de l'homme, sa lucidité sotériologique et sa lucidité messianique, confinant à la dérision, on ne peut que regretter un tel vide. Toutefois, ce qui éclaircirait immensément le problème des rapports du philosophe hollandais avec l'islam, c'est certainement l'élucidation de la question du Coran dont il disposait. On verrait ainsi la place que pourrait avoir eu le livre saint de l'islam aussi bien dans le *Traité théologico-politique* que dans l'*Éthique*, et on comprendrait alors peut-être mieux ce que Spinoza doit à l'islam. Mais on comprendrait aussi tout le parti que celui-ci pourrait tirer encore maintenant du spinozisme.

152. *Ibid.*, XVI *in fine*.

153. B. Braude, « Les contes persans de Menasseh ben Israel », in *Annales HSS* (1994), n° 5, pp. 1107-1138.

154. Y. Djedi, *loc. cit.*